

跡見学園女子大学文学部紀要 第五六号 (二〇二二年三月一六日)

学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」 ——(その六) 第三八段落～第四〇段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes* als wissenschaftliche Erkenntnistheorie — 6. §§38-40

神山 伸弘
KAMIYAMA Nobuhito

要旨

本稿は、神山伸弘「学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」——(その一) 第一段落～第十二段落」「跡見学園女子大学文学部紀要」第五〇号、二〇一五年、十九～五五頁、同「(その二) 第十三段落～第十九段落」同第五一号、二〇一六年、十七～四一頁、同「(その三) 第二十段落～第二五段落」同第五二号、二〇一七年、一～二三頁、同「(その四) 第二六段落」同第五三号、二〇一八年、一九～三一頁、同「(その五) 第二七段落～第三七段落」同第五四号、二〇一九年、一～二三頁、の続編である。

以下に本号までの内容目次を掲げておく。

一. はじめに

二. ヘーゲルの内容目次

三. 「序文」の検討——学問的に認識することについて。

(一) 真なるもののエレメントは概念であり、概念の真の形態は学問的なシステムである。

(二) 精神のいまの立場。 (以上第五〇号)

(三) 形式主義に反して、原理は完結するものではない。

(四) 絶対的なものは主語であるが、

(五) ところで主語はなにであるか。(第十九段まで第五一号、第二〇段以降第五二号)

(六) 知のエレメント。

(以上第五三号)

(七) このエレメントへの高まりが精神の現象学である。

(八) 表象された周知のものを思考枠組に変えること、

(九) また表象された周知のものを概念に変えること。

(以上第五四号)

(十) そのかぎり、精神の現象学は、否定的であり、いいかえれば偽を含む。『精神の現象学』は「現象」を扱うゆえに「偽」を含むか？ 「表象」と「概念」の関連(1)〜(4)——「意識」「自己意識」において。「表象」と「概念」の関連(5)——「理性」において。「表象」と「概念」の関連(6)(7)——「精神」「絶対的な知」において。「否定的なものにともなう性状」をどう理解するか？ 「哲学」における「数学的な認識」の失敗。「真」と「偽」には「媒介」や〈折れ返し〉がない。トートロジーとは異なる恒真性。思考に伴う「偽」の一般性と良質性。「不等態」を「投げ捨てる」わけにいかない。「出来あがった死せる器」とは？ 「真」と「偽」とは、「水と油」。シェリング的な無媒介「統一」への反駁。直接的命題に依拠する「独断主義」への批判。

(十一) 物語の真理と数学の真理。議論の流れ。「物語」と「歴史」の区別。『Historisch 物語の』。「Geschichte 歴史」(1)「精神」の「教養形成」。「Geschichte 歴史」(2)「学問のシステム」。「Geschichte 歴史」(3)過去の「記憶」の外面態。「Geschichte 歴史」総括——「精神」がみずから知るプロセス。「物語」は事実性。自己意識が「物語」を作る。(以上本号)

(十) そのかぎり、精神の現象学は、否定的であり、いいかえれば偽を含む。

『精神の現象学』は「現象」を扱うゆえに「偽」を含むか？

前節までのところで、学問のシステム第一部『精神の現象学』が課題とする学問的な究極は、「表象された周知のもの」を「概念」に「変えること」に定まったが、そうである以上は、この『精神の現象学』は、「概念」としての「精神」そのものを扱うわけではない、ということになる。「精神」として「表象された周知のもの」が「精神」の「概念」に「変えらるる」ことに焦点を当てること、これが『精神の現象学』の本懐である。いいかえれば、この書で取り上げられる事柄は、「精神」が「経験する」「精神の現象」であって、「真なるものの形態」——すなわち「概念」——としてある「精神」そのものではない。

ちなみに、ここで言われる「真なるものの形態をした真なるものの学問」とは、直前の第三七段落末尾第十一文でいう「論理学」のことである。さらにその前文では、「精神の諸モメントは、もはや存在と知との相互の対立に陥らず、知の単純態のうちにとどまり、真なるものの形式をとった真なるものである。」とされていた。

さて、このように、『精神の現象学』は、「精神」の「現象」を扱ってその「概念」の発生をもつてよし、とするところから、おのずと、その「現象」と「概念」とがたいに否定的関係にあるかのような「見かけを放つ scheinen」ことになる。「概念」をもって「真」だとするなら、「現

象」のほうは、「偽 Falsches」だということになるかもしれない。(答へ) だけ知ってはいさえずればよいといった思考の自堕落は、「偽」につきあうことなどぜひとも拒絶したい。もちろん、これを是認する程度でしかない魂であれば、『精神の現象学』の原稿は、戦火を潜り抜けんとしてヘーゲルの胸に大事に抱えられることもなかっただろう。(第三八段落第一文)

「表象」と「概念」の関連(1)～(4)——「意識」「自己意識」において

『精神の現象学』において「表象」が「概念」にどう変えられるのか、この論題は、それ自身独立した論考を必要とするだろうから、この場では、「表象」と「概念」が深く関連しあういくつかの重要な場面を紹介するにとどめる。

(1) 第三章「力と悟性」章末尾(第一六〇段落)では、「区別項を固定化する感性的な表象」を「超感性的な世界の一面の本質をなす顛倒の表象」から「遠ざけ」、「区別というこうした絶対的な概念」を「純粹に具現し、受け取って理解しなければならない」とする。いいかえれば、「顛倒の表象」から「区別項を固定化する感性的な表象」を除くことによってこそ、「内的な区別」——すなわち「同名のものが同名のものとして自分自身を突き離すことと、不等なものが不等なものとして同等であること」——、さらに「矛盾」——「純粹な交替」——という「概念」がとらえられる、とする。

(2) 第四章「自分自身を確信するという真理」章(B群 自己意識)の冒頭(第一六六段落)では、「A群 意識」の「確信」では、「真なる

ものが意識自身とはなにか別のもの」——すなわち「感性的な確信での存在者」、「知覚での具体的なもの」、「悟性での力」——になるが、これらのものが「真なるものを捉える概念」だとされ、「意識」ではそれが「経験」されるものの「消失」してしまうとされる。そして、こうした「真なるもの」のことを、ヘーゲルは、「(それ自体)」という概念だとする。「B群 自己意識」は、「真理と同等になった確信」を成就するとされるが、このさい、「概念」は、「知の運動」と呼んでも、「対象がそれ自体としてあるあり方」と呼んでもよいとされる。つまり、「B群 自己意識」は、「表象」を脱して「概念」を確信するに至る道程だということになる。

(3) 第四章B節「自己意識の自由」の冒頭(第一九七段落)では、「(それ自体の存在)」が「意識」となったことが確認され、これが「思考する意識」すなわち「自由な自己意識」だとされる。そして、この「思考」にとつて、「対象は、表象や形態のなかで運動するのではなく、概念のなかで、すなわち区別された(それ自体の存在)」のなかで運動する」。別言すれば、「思考」は、「表象」ではなく「概念」によって働くのである。(それ自体の存在)が「意識」だから、この「意識」である「思考」は、「表象」のように「意識とはなにか別のかたち(形式)」ではなく、「意識」とは区別されずに「存在する」「概念」となっている。

(4) 「自己意識の自由」は、「ストア主義」、「懷疑主義」、「不幸な意識」の形態をたどることになるが、「概念」である(それ自体の存在)を思考するとき、「ストア主義」は、その「内容」となる「概念の規定態」

をとらえることができず（第二〇〇段落第六文）、「懷疑主義」は、「絶対的で弁証法的な動態であり、感性的な表象や思考された表象の〈この〉混合物」（第二〇五段落第二文）となる。そして、「不幸な意識」において、可変的な「非本質的な意識」と「不変的な意識」とは、「第三の極」ないし「中間」で推論連結するが、前二者は、この「第三の極」ないし「中間」を「相互に演じ（表象し）あう」にすぎない（第二七段落第二文）。「不幸な意識」は、この「第三の中間」を「表象する」だけで、その「現実態」を「断念する」にすぎない。しかし、この「表象」自身が「理性の表象」になる（第二三〇段落第一〇文）。

「表象」と「概念」の関連(5)——「理性」において

(5) この「理性の表象」は、第五章「理性」において、「ありうるかぎりの実在態である」という意識の確信」という「理性の概念」（観念論）に転ずるが（第二二三段落第一文、この「ありうるかぎりの実在態」は、「意識」が「直示」する——「感覚」や「表象」といった、〈もの〉——にすぎないのに、これによって「純粋な〈わたしのもの〉」——すなわち「概念」——を「完結した実在態として直示したのだと錯覚する」（第二三八段落第一文。こうした「表象」的なありようが、A節「観察する理性」の基調となる）。

これが「概念」に転じていくのは、C節「それ自体でもそれだけで独立してもリアルである個性性」の「a. 精神的な動物の国ならびに欺瞞、すなわち〈懸案の事柄そのもの Sache selbst〉」からのことである。すな

わち、ここでは、「それ自体で実在的な〈この〉個性性」は、「みずからが絶対的な実在態」だと「知っている」が、この「実在態」のほうも、「抽象的で普遍的なもの」であるから、「それ自体それ自身で実在的な個性性」という〈この〉概念」が、「どのように規定されるのか」、「意識にどのように姿を見せるのか」が課題となる（第三九七段落）。

「表象」と「概念」の関連(6)(7)——「精神」「絶対的な知」において

(6) 第六章「精神」章では、「B節II b. 啓蒙の真理」において、「有用なもの」が「純粋な洞察の概念」を「表現する」としても、「純粋な洞察そのもの」ではないことから、この「純粋な洞察」が得るのは「表象」にすぎないとされる（第五八〇段落第八文）。この「表象」性は、「概念」が登場する「C節a. 道徳的な世界観」においても変わらず、「意識」は、「現実態」が「廃棄されて」「絶対的な本質」になっているという「表象」によって、「道徳と矛盾しなくなる」とされる（第六一〇段落第三文）。

(7) こうして、続く第七章「宗教」において「概念」と「表象」の相互関係が論じられ、第八章「絶対的な知」で、「表象」による議論の収束が宣言されることになる。

「否定的なもの」ともなう性状」をどう理解するか？

「学問は即座に始めたほうがいい」というのは、「表象」を抜きにただちに「概念」を基に「学問」すべきだ、という主張になるが、これが「すでに前のところで話題」となったというのは、大括りには〈このエレメ

ントへの高まりが精神の現象学である」という目次小見出しで示される（前号で論じた）第二七段落から第二九段落までの内容である。このさい、端的には、「最初にあるものとしての知」のあり方が「精神」と「概念」を「欠く」というのがヘーゲルの評価である。したがって、「ほうがいい sollte」という接続法二式は、「推薦」とはいえ「他者の意志」でしかないといった突き放した言い方である。¹「学問」は、そう簡単に「概念」から入るものではないのである。「学問」に近づくには、その「表象」がなくてはならない、というのが、ヘーゲルの見立てである。

この「序文」を書いてきたヘーゲルとしては、こうした「概念」出発論の不可であることは、以上のように、すでに解決済みである。したがって、残る問題は、「偽」といつた場合につき纏う、「否定的なもの」ともなう性状」をどう理解するかにある。ただし、『精神の現象学』が「偽」として「否定的なもの」だとするならば、ここから「真理」としての「概念」にたどり着くことができるのか、不安になってくるのは、自然のことだろうからである。さらにまた、『精神の現象学』がもつシステム上の位置づけも怪しくなってくるであろう（第三八段落第二・三文）。

「哲学」における「数学的な認識」の失敗

「数学的な認識」と《哲学的な学問》とを方法論のうえで明確に区別しようとするのがこの場でのヘーゲルの行き方だが、これは、カントが評したヒュームのように、前者は〈分析的〉で後者は〈総合的〉だ、という区別をしてのことではない。²問題の焦点は、「数学的な認識」を「理

想」とみなすあり方をめぐる議論のうちにある。

カントは、「或るものをアприオリに直観することは、いかにして可能であるか」という問いを「超越論的主要問題」の最初に掲げた。この問いは、カントによれば、「数学」には、「概念を構成する」「純粋直観」があり、このことが「総合的判断」を「アприオリに確実で、かつ必証的（apodiktisch）」にもたらず、という。³もちろん、カントにとって、「数学」と「形而上学」——したがって「哲学」——とは、その扱う「対象」がかけ離れている。「数学は現象にだけ関わり、そして、形而上学および道徳学の諸概念のように感性的直観の対象でありえないものは、まったく数学の圏域の外部に存するのであって、数学は決してそこに達することはできない。」⁴とはいえ、「数学」は、「アприオリ」な「直観」をもたらず点で、「形而上学」としての「哲学」の模範たりうる性格を有しているとみなされる。

ヘーゲルがここで「非哲学的な知」という場合、一般の自然科学を念頭に置き、「数学的な認識」という「理想」は、対象を数学に馴染むよう量化することとして理解するのが穏当である。そして、これと同調して、「哲学」も「数学的な認識」を達成しえたか、という問いについては、カントの目指した「アприオリな総合判断」の議論の成否を問題としているといつてよいだろう。いったい、カントの議論は成功したのか？ヘーゲルの答えは、世評を騙った接続法一式の伝聞で、「これまでのところその努力の甲斐もなかった、とされている bisher aber vergeblich gestrebt habe」という代物である。ズバリ言えば、カントは「アприオリ

な総合判断」に失敗した、とヘーゲルは突き放すのである（第三八段落 第四文）。

「真」と「偽」には「媒介」や〈折れ返し〉がない

ヘーゲルは、「真」と「偽」の二値論理を「運動を欠いて (bewegungslos) 独自の本質として通用する特定の思考枠組」だとする。「この思考枠組の一方はあちら、他方はこちらと、たがいに共同しあうことなく孤立し固定している。」（第三九段落第一文）

このさい、「運動 Bewegung」とは、これまでの文脈に即して、「生命ある実体」が「みずから自身を設定する運動」として示された「《みずからが他と成る》こととみずから自身とを媒介すること」であるとされる箇所（第十八段落第一文）、また、「媒介とは、みずから運動する〈自身自身と同等なあり方〉にはかならず、いいかえれば、みずから自身のなかに〈折れ返ること〉であり、それだけで独立して存在する〈わたし〉というモメントであって、純粹な否定態、つまり単純な生成なのである。」（第二段落第二文）という箇所に照らして考える必要がある。さしあたり、これらを単純化すると、ヘーゲルのいう「運動」とは、《みずからが他となりみずからと同等になる媒介・〈折れ返し〉》だということができるだろう。

だとすると、「運動を欠いた」というのは、こうした「媒介」や〈折れ返し〉を「欠いた」あり方だということができる。しがたって、ヘーゲルの当面の主張は、「真」と「偽」は「媒介」や〈折れ返し〉の關係

がない、ということである。あくまで「真」は「真」で「独自の本質として通用する特定の思考枠組」であり、「偽」も同様であって、「真」が「偽」になったり、「偽」が「真」になったりしない、という恒真性（トートロジー）を担保している、とみてよい。

トートロジーとは異なる恒真性

このことは、「序文」の冒頭からすでに明確であったといつてよい。

ヘーゲルは、第二段落第二文において、「真と偽が対立するという思いつき」に言及し、有名な植物の流動的自然の事例を持ち出していた。「つぼみが消えて花がにわかに咲くのであるが、これを、つぼみが花によって論駁されたと言ふことが仮に許されるなら、その伝でいくと、果実によつて花は植物の偽の現存在であることが説明されるし、果実は花に取つて代つて植物の真理として姿を見せることになる」（第二段落第四文）。ヘーゲルによれば、「つぼみ」も「花」も「果実」も、「植物」の「真」の「現存在」なのであって、「偽の現存在」なのではない。これら三つの「かたち Form」は、「対等に必要不可欠」であり、そうであつてはじめて「全体の生命が成り立つ」のである（同第六文）。たしかに、これらの「かたち」には、〈区別〉があり〈違い〉がある。しかし、これらの「かたち」は、「けつして抗争しあわない nicht widerstreiten」（同）。したがつて、これらの「かたち」を《真偽の反転》のごとく理解してはならないのである。

さて、当面の箇所に戻れば、第三八段落第一文において、「精神の現象」

のシステム（『精神の現象学』）から「真なるものの形態をした真なるものの学問」への「進展」が言及されたが、後者は、第三七段落第十文でいう「論理学という鏡映的な哲学」のことであった。そこでは、「諸モメントの〈違い〉は、内容上の〈違い〉にすぎない」とされていた。したがって、ヘーゲルの言明によるかぎり、ヘーゲル『論理学』で示される論理の「諸モメント」には、「内容上の〈違い〉」はあっても《真偽の反転》はない、ということである。とかく、ヘーゲルの『論理学』は、弁証法を内蔵するがゆえに《真偽の反転》を伴うがとき詭弁を弄するものととらえられかねないが、けっしてそうしたものではなく、あくまで——（内容上の〈違い〉を《真偽の反転》とみなさざるをえない）トートロジーとは異なる、——恒真性を提起するものとみる必要がある。⁶

思考に伴う「偽」の一般性と良質性

ヘーゲルは、続いて、「真」は「真」、「偽」は「偽」といった《真偽の反転》がない論理を、レッスングの『賢者ナータン』での台詞で特徴づける。まず、前後の脈絡がつくように、そこから引用しておこう。

「私（ナータン）は、お金に気が回っているのに、サルタンが欲しがるのは、真理、真理！ それに、真理だって、現ナマの、ピカピカのやつを欲しがる。まるで、真理がコインみたいに。もちろん、古びたコインだって、目方を量れば！ まだなんとかなるだろう！ 打刻したばかりの新しいコインで、現金払いをしてもよいが、それでもやはり、真理はこうしたことになりはしない！ お金を財布にしまい込むよう

に、真理も頭にしまい込むって？」ところで、この場合、ユダヤ人はどっちなんだ？ 私なのか、サルタンなのか？ でも、どのように？ やはり、サルタンも、真理を真理のかたちで要求すべきではないのか？」（傍点…神山）⁷

ヘーゲルは、「真理は、貫つてそのまま財布にしまいこんでしまったコインではない」と主張しなければならないという（第三九段落第二文）。レッスングは、「真理」は、「新しいコイン」のように「財布にしまい込む」ものではなく、これとは違った「真理のかたち」というものがある、としたのである。それは、「真理」を受け売りするのではなく、みずから「真理」を考える、ということにほかならない。そうすると、みずからの思考が本当に「真理」を穿っているかについては、怪しくなってくるのではないか。「どんなに悪が起ころなくとも、偽はやはり起こってしまうものだ。」（同第三文）「ひとが間違つて知ることとは、たしかにありうる。」（同第七文）ヘーゲルは、思考に伴う「偽」の一般性のみならずその良質性を、「悪魔」との対比で容認し慰藉する。「偽」は、「悪魔」のように「主語（主体）」にはなりえないからである（同第四文）。

「不等態」を「投げ捨てる」わけにいかない

ただし、ヘーゲルは、「偽」が「真」の〈他のもの〉で〈否定的なもの〉だとする論理にも真正面から応えている（同第五文）。すなわち、ここで問題とされているのは「実体」だが、この「実体は、それ自身本質的に否定的なものであり、あるときは内容の区別と規定としてそうであり、

またあるときは単純に区別することとして、すなわち一般に自己と知としてそうである。」という(同第六文)。ここでは、二つの次元での「区別」が語られている。すなわち、一方は、「実体」それ自身が具える「区別」であり、他方は、「実体」と「自己と知」とのあいだの「区別」である。「実体」が「主語」の位置に座って「述語」に「区別」を生じさせながら、それらを「同等」とすることによってみずからに復帰することについては、第十八段落で詳述されていた。当面の箇所では、「実体」と「自己と知」の関係が論じられる。

ヘーゲルは、「なにかが間違つて (etw. falsch) 知られるということとは、知がその実体と同等でないことをいう。」(同第八文)として、対応説的な真理観に同調しつつも、「実体」と「自己と知」とのあいだの「区別」からして、「自己と知」の側がこうした「間違い(偽)」を必然的に抱え込まざるをえないことを指摘する。「まさにこの不等態こそが、一般に、本質的なモメントである区別することである。」(同第九文)ようするに、対応説的な真理観は、さしあたり必然的に非対応説にならざるをえないのである。しかし、こうした非対応を克服して対応させるための「自己と知」の営みがあつてはじめて、「区別」から「同等態」を生成せしむることができる。「このような区別立てからたしかにその区別立てがもつ同等態が生成するのであつて、このようにして生成した同等態が真理である。」(同第十文)

このさい、「同等態」が「真理」だからといって、これ以外のもの——すなわち「不等態」——が「投げ捨てられる」わけではないことには

注意を要する。

このように「不等態」を「投げ捨てる」立場は、鉱物学会員ヘーゲルのものではない。ヘーゲルは、こうした「不等態」から目を背ける態度を「純粋な金属には鉍滓が見当たらない」という比喩で示し、ロマン派——とくにノヴァーリス——をあてこする。そして、「純粋な金属」で「出来あがつた死せる器 dem fertigen Gefäße」という『聖書』のことばを想起させる。後者の点については、とくに説明を要するだろう。

『出来あがつた死せる器』とは？

『出来あがつた死せる器』の「器」を正確に理解しなければならぬ。これは、まず、『旧約聖書』「エズラ記」第八章第二八節の次の言葉に関わる。「わたし(「エズラ」)は彼ら(「シエレバヤ、ハシャブヤ、および彼らの兄弟十人の祭司長」)に言った。『あなたたちは、主にささげられた聖なる人々です。この祭具も聖なる物で、この金銀も、あなたたちの先祖の神、主にささげられる随意の献げ物です。』このさいの「祭具」に対応するルター訳は、Gefäßeである。ここで留意すべきは、祭司長らにせよ「祭具」や「金銀」にせよ、「主にささげられた」ものとして同一の意味がある、という点だ。

さらに、この「死せる器」は、『新約聖書』「ローマの信徒への手紙」第九章第二二・二三節の次の言葉にも関わる。「神はその怒りを示し、その力を知らせようとしておられたが、怒りの器として滅びることになっていた者たちを寛大な心で耐え忍ばれたとすれば、それも、憐れみの器

として栄光を与えようと準備しておられた者たちに、御自分の豊かな栄光をお示しになるためであったとすれば、どうでしょう。」このさい「器」に対応するルター訳は、*Geräte* である。⁹⁾この章句の *Geräte* に対し、グリムの辞書が、比喩的な意味として *geistlich, geistig* (精神的な) をあてていることに注意を払いたい。¹⁰⁾

これらを考え合わせると、「器」とは、「金銀」という「純粋な金属」に準じた「祭具」であり、「精神」として捉えられた人間の意味をもつといつてよい。

ヘーゲルは、この「出来あがった死せる器」に「道具 *Werkzeug*」がない、というわけだが、この *Werkzeug* には、「感官 *sinnorganen*」の意味がある。¹¹⁾

以上を端的に総括すると、「出来あがった死せる器」とは、「感官」がともなわない「精神」ということになる。もちろん、これは、ヘーゲルの批判するあり方であって、ヘーゲルの本意は、「精神」はかならずや「感官」を伴う、ということにほかならない。であればこそ、「否定的なものとして、つまり自己として、真なるものそのものの自身のうちにやはり直接的に現前しているのである」。

ここで、「否定的なもの」は、ヘーゲルにとって、「偽」に対応する正確な表現であり、これが「自己」だとされるのは、「実体」と「自己と知」とのあいだに「区別」があったこと、また、その「自己と知」が「偽」を含む可能性があることに対応する。

このようにみえてくると、「偽」の発生は、「実体」と「自己と知」との

区別のなかで、さらに「自己と知」が「感官」と「精神」とに区別される事情から、「実体」を「感官」を通じて意識するものと、それを「精神」によって自己意識するものとの差異による、と考えることができる。これは、『精神の現象学』の基本構想の理解につながる(同第十一文)。

「真」と「偽」とは、「水と油」

いずれにせよ、「真」と「偽」とは、「水と油のように混じることができないただ外面的に結ばれているにすぎない二つのもの」(同第十三文)でしかない。別の言い方をすると、「真や偽といった表現は、完全な〈他のあり方〉というモメントを示す意味」になってしまふ。「他のあり方」が廃棄されているところ——すなわち「真」とっては「偽」、「偽」とっては「真」——では「用いてはならない」のである(同第十四文)。だから、「偽が真なるものの一モメント、あるいはまさしく真なるものの一構成部分をなすと言うことはできない」(同第十二文)。「偽は、もはや偽としては、真理のモメントなのではない」のである(同第十五文)。

シェリング的な無媒介「統一」への反駁

そのさい附随して引き合いに出されるのがシェリングの『哲学体系の叙述』における議論の仕方の問題点である。シェリングは——引用いささか長いが——次のように言う。

「哲学が創り出される一般的な理由とは以下の通りである。

「とにかく生まれつきの知がどのようなものであろうと、これがたんに有限な存在との必然的な関係のうちで措定され、そしてこの存在のなかで反省された知であるということは明らかである。けれども（このことも直接、洞察されうるが）、この有限なもの、が有限であるのもわれわれにとってのことにすぎず、無限なもの、と関係し、そして無限なものに対立することにおいてのみ必然的なことである。ところで、われわれが観念的なものとも呼びうるこの無限なものは、けっして限界づけられてはいないし、限界づけられるものでもない。しかし有限なものの方は、つねにまた無限に限定されたものであり続けるしかない。

「このことによって意識そのもののうちに、観念的なものと実在的なもの、無限なもの、と有限なもの、の一般的な対立が措定されている。というのも、概念をその直接的な表現とする無限なものにおいては、客観を直接的な表現とする有限なものよりも、多くのものが含まれているのが常である以上、両者がたがいに関係づけられることによって、同時に対立しあわざるをえないからである。

「哲学ではないどんな自称哲学についても、前もって次のように言うことができる。すなわち、たとえどのような形式をまとうて生じようと、その自称哲学はこうした対立で立ち往生する、と。

「これに対して、幾何学および一般に数学はこうした対立からまったく離れている。ここにおいては思惟は存在に、概念は客観につねに一致していて、その逆もまた言うことができる。だから、以下のような

問いさえも生じない。すなわち、思惟において正しく確実であるものが、存在あるいは客観においてもそうであるのかどうか、あるいは、存在において表現されているものがいかにして思惟の必然性となるのか、といった問いである。要するにここでは、主観的真理と客観的真理とのあいだに区別はないということである。主観性と客観性とは絶対的に一つであり、一つにならないような構成は、いかなる学の構成でもない。」¹²⁾

こうしたシェリングの論法では、「有限」と「無限」との対立の克服が外挿的なかたちで「数学」に期待されることになってしまう。これは、「数学」のア・プリオリな総合命題に「哲学」の範をとるカントの議論と軌を一にしたものだが、カントが、「数学」の適用範囲を「現象」に限定して「本体」を「数学」には触れさせなかった——したがってここに「哲学」の余地があった——のに対し、シェリングは、「本体」をも「数学」の領野にしてしまう。すなわち、シェリングの行き方を突き詰めていけば、「哲学」は「数学」に還元されてしまうのである。

これに対し、ヘーゲルは、『主観と客観、有限と無限、存在と思考などの統一』という表現では、主観と客観などが『それらがその統一の外にある』ということの意味するという不都合がある（同第十五文）と指摘し、シェリング的にそれらそれぞれを無媒介に統一する手法を批判する。「数学」が「真（1）」と「偽（0）」の混同を許さないのは当然のことであり、「数学」を「哲学」の範とするかぎり、「主観と客観」云々はそれぞれ截然と分けられざるをえず、よってもってそれらの「統一」

なるものは、外面的に束ねたものでしかなくなる。

ヘーゲルとしては、当然ながら、「区別」されたそれらのモメントの「媒介」や〈折れ返し〉の関係を明確にしながら「統一」のあり方を考究しようとするものである。このさいもっとも重要なのは、「統一」をたんにスローガンとして掲げることではなく、「統一」のよって来たるモメントそれ自身からする「媒介」や〈折れ返し〉を論理的に議論しつくすことなのである。そして、これこそが、ヘーゲルのいう「哲学」であり「学問」なのである。

直接的命題に依拠する「独断主義」への批判

なお、ここでヘーゲルが「哲学のかたちで知ったり勉強したりするさ」の思考法 (Denkungsart) の独断主義 (Dogmatismus) に触れざるをえないのは、「偽」と区別される「真」なるものが、これら相互に「媒介」や〈折れ返し〉がない以上、直接的に言明されるものでしかないからである。それは、「媒介」や〈折れ返し〉を抜き去るわけだから、認識の出発点に立てば「直接にも知られる命題」となるだろうし、その到着点に立てば「固定した帰結となる命題」となるだろう (第四〇段落第一文)。ヘーゲルが「直角三角形の斜辺の平方は他の二辺の平方の和に等しい」という幾何学 (数学) の命題 (「三平方の定理」) を挙げるのは、それが「真」であることの背後に証明があるにもかかわらず、その媒介が消失して当該命題だけで「真」である例としてのことである。また、「カエサルがいつ出生したか」という歴史的事実に関する命題や「一スタディオンは

何トワーズか」(ついでながら「スタディオン Stadium」とは先行する「勉強 Studium」への地口である) という定義命題を挙げて、それらにも「はっきりした答え *nette Antwort*」が与えられる、とする。ことほど左様に、事実や定義は、直接それを語る以外には仕様がなない、ともいえる。とはいえ、事実の証拠や定義の意味は、「媒介」的に説明されなければ、十全には理解され得心されないであろう。この点が次の節で展開される。

(十一) 物語の真理と数学の真理。

議論の流れ

目次で示された「物語の真理」と「数学の真理」は、前の第四〇段落で示された命題についてのことである。すなわち、「物語の真理」の代表例は、「カエサルがいつ出生したか」という歴史的事実に関する命題であり、「数学の真理」の代表例は、「直角三角形の斜辺の平方は他の二辺の平方の和に等しい」である。

以下、「物語の真理」については、第四一段落で「手短に」(第四一段落第一文) 取り上げられ、「数学の真理」については、第四二―四六段落で詳論されることになる。

「物語」と「歴史」の区別

「物語の」は、*historisch* の訳である。金子武蔵は、これを「歴史的」と訳すが、我々としては、「歴史」という言葉を *Geschichte* の訳として

一貫させ、historischとは截然と区別しておきたい。

historisch は、すでに第一段落第一文および第五文で出現しており、我々はそのさいも「物語の」と訳して註をしておいた。行論上それをふたたび指示するなら、そこで historisch が begrifflos (概念を欠く) と並列されることを挙げるだけでおそらく十分であろう。

とはいえ、贅言ながら、『精神の現象学』全体を見渡したとき、historisch と Geschichte との間には、明確な使い分けがあることを予示しておいたほうがいい。というのも、「序文」のこの場の理解として、ヘーゲルは、けっして「歴史の真理」について論じようとしているのではない、ということが決定的だからである。この点は、誤解が生じてはならないので、「手短に」済ませることはできない。

「Historisch 物語の」

『精神の現象学』において historisch の用例は、圧倒的に少ない。それは、ここで示したもの以外に、今後は、この「序文」と、第六章「精神」章B節「自分と疎遠になった精神——教養」II「啓蒙」a「迷信に対する啓蒙の闘い」においてのみ、数例現れるだけである。

「序文」においては、第四八段落第十一文で historische Belehrung (物語って教える垂れる)、第五一段落第六文で historisches Stück (物語作品)、第七〇段落第一文で historische Noitz (物語的な覚書)とあり、いずれも「概念」とは無関係の「その場のお話」レベルの事柄を修飾している。「迷信に対する啓蒙の闘い」においては、第五五四段落第一文で、「信

仰の確信」が einige einzelne historische Zeugnisse (いくつかの個別の物語的な証言)に基づいていると「純粹な洞察」が指弾する場で用いられる。そして、その直後にもう一例。「その証言は、物語的な証言 (historische Zeugnisse) として考察されるなら、もちろん、なんらかの出来事について新聞報道 (Papier) が我々に与える程度の確信も、その証言の内容について保証しないだろう。」この場での historisch も、「新聞報道」が引き合いに出されているように、伝聞というたんなる「お話」以上のものではない。

「Geschichte 歴史」(1)「精神」の「教養形成」

これに対し、ヘーゲルは、『精神の現象学』において、精神的なものが「教養形成 Bildung」していく時間経過に言及する場合、「歴史 Geschichte」を用いているといえる。これは、『精神の現象学』の進行の根幹にかかわる用法である。

まず、この「序文」第二八段落第六文では、nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt (世界の教養形成をめぐるアウトラインで示されるような歴史)とされ、「精神」である「実体」が「教養形成」とされていくプロセスの時間性を Geschichte と表現していた。

「導入 Einleitung」第七八段落第六文では、Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. (意識がこの道程において遍歴してゆく意識の形態の系列は、むしろ

しろ、意識自身が教養形成を現に成し遂げて学問に至る歴史である。」とわれ、いつでも「教養形成」との関わりで Geschichte が用いられる。

第一章「感性的な確信」第一〇九段落第一文では、Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist. (感性的な確信の弁証法がその確信の運動、つまりその経験の単純な歴史にはかならず、感性的な確信そのものが、もっぱらこうした歴史にはかならない、ということが解明された。)とされ、「意識の経験の学問」における「確信の運動」を Geschichte と呼んでいる。

第四章B節「自己意識の自由」第一九八節第一文では、Diese Freyheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoicismus* geheßen. (自己意識のこの自由は、周知のように、その現象として意識されてそれとして精神の歴史のなかに出現し、ストア主義と呼ばれた。)と言ふ、「自己意識」が「自由」を自覚する場面は Geschichte におおづみられなければならない。

「Geschichte 歴史」(2)「学問のシステム」

第五章「理性の確信と真理」A節「観察する理性」a「自然の観察」第二九五節第三文から第四文にかけてでは、So hat das *Bewußtseyn*, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelheit oder

dem sinnlichen Bewußtseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; (やうだとすれば、普遍的な精神と精神の個別態、つまり感性的な意識とのあいだで、意識が中間にしたてるのは、精神の生命が秩序づけられて全体となった意識の形態化のシステムである。——これが、この場で考察されているシステムであり、世界史としてみれば、対象的な現存在をもつシステムである。しかしながら、有機的な自然には、歴史がない。)とされ、ヘーゲルの学問システムの形成に Geschichte が関わるとし、これに対し、「自然」には、「意識の形態化」がないがゆえに「歴史がない」としている。

「Geschichte 歴史」(3)過去の「記憶」の外状態

「迷信に対する啓蒙の闘い」第五四五段落第十一文では、An einem *schönen Morgen*, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat, nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, *vergangene Geschichte*, die tode Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf, (「あゝ晴れた朝」というのは、伝染が精神的な生命のすべての器官に浸透してもその昼間が血に染まらないからであるが、そういうときでも、記憶だけは、どのようなか知らない過去の歴史として、精神のかつての形態の死んだあり方をまだ保存して

いる。」とされ、「精神」の「形態」の「記憶」をめぐり Geschichte と言われる。

先述「物語の」について言及したのと同じの第五五四段落では、その箇所に先立つ第七文で、*aber es erscheint ihr als dem Glauben angehörend, und in seiner Bestimmtheit, ein ihr äusseres zu seyn, als ein zufälliges Wissen eben solcher gemein wirklicher Geschichten.* (「純粹な洞察が展開するみずからにとって本質的な」モメントは、純粹な洞察にとつては信仰と密接に結びつくものとして現象するし、また、純粹な洞察にとつて外的なものであるという「このモメントの規定態」からすれば、まさにそのようなありふれた現実的な歴史についての偶然的な知として現象する。)²⁶とわれ「物語の」と対比された「精神」の「現実的な歴史」について言及されている。また、当該言及箇所の後にある第十一文では、*Wenn der Glauben sich aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begründung oder wenigstens Bestätigung seines Inhaltes, von der die Aufklärung spricht, sich geben will, und ernsthaft meynt und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen: (たとえ信仰が、その内容についての根拠づけなしいは少なくともその確証の仕方(啓蒙が話しているような仕方)を歴史的なものから取り出そうとし、あたかもそれが重要であるかのように真面目に思いついて行うとしても、そのときには、信仰はすでにそれ以前に啓蒙によって誘惑を受けてしまっている。)*とわれ、たんなる「お話」ではない、「意識」や「精神」に現実にも留められているものを指示するやうに、Geschichtliches が用いられる。ただし、この

形容詞の名詞化による「歴史的なもの」は、真実には「重要ではない」と否定的にとらえられる点に注意しなければならない。

第七章「宗教」C節「明らかな宗教」では、第七五三段落で、「不幸な意識」をめぐり「運命の精神」が支配することを描いて、「運命は、我々に対し、先の人為(Kunst)の仕事によって、その仕事の世界を与えてくれるのでも、その仕事が開いた人倫的な生命の春と、実を結んだその夏とを与えてくれるのでもなく、むしろ、ただ、この現実態にとつての包み隠された記憶(Erinnerung, 想起)を与えてくれるだけである。」としたうえで、「歴史的なもの」に言及する。すなわち、同段落第八文で、*sondern es ist das äusserliche Thun, (...) das weilläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äusserlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet (そうではなくて、我々が行うのは、外面的な行いである。つまり、(...) 人為の仕事の外面的な現実存在である死んだエレメント——話しや歴史的なものなど——による広大な足場を組むことである)*と云い、「歴史的なもの」という「死んだエレメント」において人為的に「記憶」頼りで「現実態」を構築するキリスト教誕生直前の「精神」の営みを表現する。そのうち、イエスの生涯をみるが、これをもつてしても、「自己意識に対して真の精神がまだ生成していない」として、第七五六段落第三文では、*Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur eingebildet; dieses Einbilden ist die Schwärmerei, welche der Natur sowohl, als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt (精神は、幻滅した*

仕方で現存在に刻印（想像）されるだけである。このように刻印することは、熱狂することである。このように熱狂することによって、自然とともに歴史の下に、つまり世界の下に、したがって先行する諸宗教の神秘的な諸表象の下に、内的な感性がおし込められる（と言う。つまり、「精神」は、「内的な感性」を持っているが、その外的な「現存在」としては過去の「表象」でのみとらえられる。だから、「精神」は、「歴史」のかたちで「世界」に出現することになる。

「宗教」章での「歴史」は、「精神」のこうした外面態として意味づけられており、先の例に続く第七六六段落第七文では、Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeine und ihres Thuns gegen ihre Vorstellung, entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die blosse Aeusserlichkeit und Einzelheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeynten Gestalt und ihrer Vergangenheit.（したがって、精神の生命がこうして貧弱になり、コミュニケーションの表象が除去され、またコミュニケーションの表象に対するコミュニケーションの行いも除去されることによって発生するのは、概念ではなく、むしろ、たんなる外面態と個別態であり、直接的な現象の歴史的なあり方であり、また、思いついた個別の形態やその形態の過去への「精神を欠いた想起」である。）として、「歴史的なあり方」を「外面態と個別態」に割り当てている。さらに、ここでは、「歴史的なあり方」が「過去への『精神を欠いた想起』」だとされ、「精神」と切り離された「歴史」の用法が生じているかにみえる。もっとも、これは、

geschichtlich という形容詞が用いられることに関わるかもしれない。ヘーゲルの、「宗教」は、最終的に「表象」の内容や形式を超えて「概念」にたどり着かなければならないわけだが、それが「宗教」であるかぎりには「表象」に留まらざるをえない。したがって、第七七一段落第五文では、aber indem es nur Instinkt ist, erkennt es sich, verwirft mit der Form auch den Inhalt, und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab; hierin ist das rein Aeusserliche des Glaubens nur beybehalten, und damit als ein erkenntnißloses Todes（しかし、このように超えて行くことは、本能でしかないことにより、誤解され、形式とともに内容をも賤しめて見捨ててしまい、同じくであるが、内容を、歴史的な表象に、また伝統の相続動産に引き下げてしまう。信仰にとって純粹に外面的なものは、この点にこそ維持されているだけのもので、それゆえ認識を欠いた死としてある。）と言うのである。つまり、この「歴史的なもの」は「外面的なもの」に成り下がっている。

「Geschichte 歴史」総括——「精神」がみずから知るプロセス

第八章「絶対的な知」では、第八〇二段落第八文の「精神がそれ自体で完結し、世界精神として完結するまでは、精神は、自己の真価を意識した精神としてみずからの完結に到達することができない。」との言明を受け、続く第八〇三段落第一文で、Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt.（精神がみずからを知る形式を外に吐き出す運動は、精神

が現実的な歴史として完成する労働である。」と言う。「精神」が「完結」するには、「精神」は「世界精神」とならなくてはならず、したがって「現実的な歴史」として「完成」することでもある。このさい、「完結」した「精神」は、「自己の真価を意識した精神 *selbstbewußter Geist*」であるから、「精神」が「精神」自身を意識するのが「歴史」のプロセスなのである。

『精神の現象学』最終の第八〇八段落第一文では、前段落末尾第五文の「精神が生成して自然となること」とは対比的に、*Die andere Seite aber seines Werdens, die Geschichte, ist das wissende sich vermittelnde Werden — der an die Zeit entäußerte Geist; (しかし、精神の生成のもう一つの側面である歴史は、知りながら自分を媒介する生成であり——時間のもとに売り渡された精神である。)*という。「精神」は、みずから自覚しない「自然」とは別に、その本来のエLEMENTである「知」においてみずから媒介して「生成」するものであり、それゆえに「歴史」のプロセスなのである。

「物語」は事実性

さて、以上により、ヘーゲルの議論において、「物語」が「歴史」とはかけ離れていることがはっきりしたのであろう。「物語」がいわば事実性に関わる命題で表現されるとすれば、ヘーゲルのいう「歴史」は、『精神がみずからを知りかつ教養形成するプロセス』だとしなければならぬ。そして、この「序文」では、あくまで前者の事実性に関わる命題に

焦点が当てられていることに留意すべきである。

そうすると、ヘーゲルが、「物語の真理が個別の現存在にかかわり、その現存在にある偶然態と恣意の面での内容にかわり、内容の必然的でない諸規定にかかわることが容易に認められる」(第四〇段落第二文)というのは、決定論に立たないかぎり当然のこととして受けとめることができる。¹⁵⁾

自己意識が「物語」を作る

事実性は、命題としては、それを意識するものが作る以外にない。このさい、命題が表現する事象が『なにものであるか』は無関心であって、それを意識するほうも直観、表象、概念さらにこれらの混合であって差し支えない。この命題をいかにとらえるか、という深刻な問題には立ち入らず、ヘーゲルの言明だけに着目すれば、命題の作り手が「自己意識」とされていることを考えてみる必要に迫られる。

(つづく)¹⁶⁾

注

- (1) G・ヘルビヒ/J・ブッシャ『現代ドイツ文法』在間進訳、三修社、二二九―二四二ページ参照。
- (2) Vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, (PhB. 540), hrsg. v. K. Pollok, Felix Meiner, Hamburg 2001, S. 19―26. カント「プロレゴメナ」久呉高之訳『カント全集』

- 6、岩波書店、二〇五―二一〇頁参照。
- (3) A. a. O., S. 38. 前掲書、一二六頁。
- (4) Ebenda. 前掲書、一二五頁。
- (5) A. a. O., S. 139. 前掲書、一二七頁以下。
- (6) 形式論理的に表現すれば、「 $P \rightarrow Q$ 」を恒真式とみなすことになる。もちろん、これは、恒真ではなく、「 P が真でかつ Q が偽」のとき偽となる。よって、「 $P \rightarrow Q$ 」が恒真であるためには、同時に「 $Q \rightarrow P$ 」も真となり、「 $P \leftrightarrow Q$ 」の同値とならなければならない。ヘーゲルの議論は、こうした恒真式ではない。ただし、 P が Q を経て P に往還する（ \equiv 「折れ返る」）さい、(1) P は、 Q であるための十分条件であればよく、このさい P は Q の部分集合（ $P \subseteq Q$ ）でありえて、 Q に「非 P の余地がありうる」。そこで、(2) Q において、この「非 P の余地を否定する」ことによって、 Q は、 P であるための十分条件（したがって、 P は、 Q であるための必要条件）でなければならず、このさい Q は P の部分集合（ $Q \subseteq P$ ）となる。(3) 以上を総じて、『外延性の公理』により「 $P \leftrightarrow Q$ 」となる。しかし、この同値は、(1)「非 P の余地がありうる」（ \equiv 「不等態がありうる」）がゆえに、(2)「非 P の余地を否定する」作業と(3)「外延性の公理」を適用する作業の「媒介」があつてはじめて導かれる事情に照らすと、ヘーゲル風に言つて『媒介された直接態』である。ヘーゲルは、『論理学』において、「たがいに同等な二つのものはない」というライプニッツの「不可識別者同一の原理」について、であるがゆえに、「〈あるもの〉は、〈他のもの〉抜きに、不等態抜きのものたんなる同等態の規定にされてしまい、諸物は、たんに数で示す〈多〉にすぎず、一般に違った〈多〉であつて、同等な〈多〉でないなら、〈違つてゐる〉」とコメントする。Ge. Wllh. Friedr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Zweytes Buch, Die Lehre vom Wesen, Nürnberg 1813, S. 52.
- (7) ロッニング『賢者ナータン』第三幕第六場冒頭。Gottfried Ephraim Lessing, *Nathan der Weise*, Ein Dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, (1779), Reclams Universal-Bibliothek Nr. 3, Stuttgart 1994, S. 70. ロッニング「賢者ナータン」浜川祥枝訳『ロッニンク名作集』白水社、一九七二年、三三四頁参照。
- (8) Vgl. BIBLIA, *Das ist: Die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments*, Nach der deutschen Übersetzung und mit den Vorreden D. Martin Luthers, Schaffhausen 1743 (Google), S. 581.
- (9) Vgl. Luther, *Das Neue Testament*, S. 174.
- (10) Vgl. GRIMM, „gefäß“ 4. b., Bd. 4, Sp. 2130.
- (11) Vgl. GRIMM, „werkzeug“ 2., Bd. 29, Sp. 421
- (12) シェリング「哲学体系の詳述（一八〇二年）」（抄訳）、石川求・伊坂青司訳、『シェリング著作集』第三巻、伊坂青司・西村清和編、燈影社、二〇〇九年（第二版）、一三四頁以下。Vgl. Schellings Werke, Bd. 4, S. 362 f.
- (13) 「思考法 Denkungsart」については『精神の現象学』においてつぎ以外に第五章「理性」A節「観察する理性」b「自己意識を純粹態で観察したり、外的な現実態との関係で観察したりすること」のところでのみ出現する（なお、Denkartは出現しない）。第三〇二段落第二文、第三〇六段落第五文参照。なお、ちなみに、シュルツェは、「独断主義」の「思考法」に「懷疑主義」の「思考法」を対置する。このさい「独断主義」の「固有な思考法 (Denkart)」は、「人間の認識が、たんなる概念と普遍的な原則によつて、我々の意識の範囲外の物の現実存在に至るまで、完全な確信をもつて拡張されるもの」であるが、その「独断 Dogmen」は「経験に属することの根拠を一切の経験の外にあるものとして確信をもつてなにかを規定する命題」となる。これに対し「懷疑主義の疑い」は「人間の意識の範囲外に——いいかえれば経験の外に——現前するとされる物の現実存在の認識可能性にすぎない」とする。Gottlob

Ernst Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hamburg 1801 (Google), Bd. 1, 87 f., 592 f.

(14) 「スタディオン Stadion」は、古代ギリシアの距離の単位であり、約一・八五mに相当する。「トワーズ Toise」は、フランスで用いられた長さの古い単位（とはいえ、ヘーゲルの時代には通用している。）で、約一・九四九m。小学館『独和大辞典』参照。こうしてみると、「スタディオンは何トワーズか」という問いは、揶揄以外のなにものでもない。

(15) ヘーゲルは、ラプラスの議論を認知しているはずである。次の書物がヘーゲルの蔵書にある。„1380. 81. La Place, Darstellung des Weltsyst., übersetzt von Hauff. 2 Thle. Frankfurt a. M. 797. Ppd.“ In: *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*; ..., Berlin 1832, S. 57. Vgl. Peter Simon La Place, *Darstellung des Weltsystems*, Johann Karl Friedrich Hauff, 2 Theile, Frankfurt am Mayn, Varrentrapp und Wenner (Google), 1797.

(16) 「(十一)」途中でありますが、以下次稿に譲る。